



O riso como expressão de um modo de entendimento: do bergsonismo à antropologia

Messias BASQUES



RESUMO

Este artigo versará sobre a relação entre a vida e o riso na filosofia de Henri Bergson à luz de uma breve reflexão sobre as suas possíveis contribuições à antropologia. Tomando os conceitos de intuição e inteligência, pretendo analisar o riso como modo de entendimento que estabelece uma assimetria epistemológica entre os “cientistas” e o “público leigo”.

PALAVRAS-CHAVE • Riso. Intuição. Inteligência. Bergsonismo. Antropologia.

INTRODUÇÃO

Our sciences no longer make us laugh
(Stengers, 2000, p. 41).

Este ensaio versará sobre a relação entre a *vida* e o *riso* na filosofia de Henri Bergson à luz das suas possíveis contribuições à antropologia. Partindo da sua definição da vida em face da *intuição* e da *inteligência*, propõe-se aqui uma reflexão antropológica a respeito do *riso como modo de entendimento* a fim de se debater, em seguida, problemáticas epistemológicas como aquelas que provêm da distinção de “conhecimentos” e “crenças”, “verdades” e “superstições”, “ciência” e “não-ciência”. Ao longo desse percurso tentar-se-á passar em revista alguns aspectos da disciplina antropológica como área do saber cujas práticas de pesquisa propiciam o acesso a realidades outras e que permitem, por sua vez, repensar conceitos supostamente universais. Além de uma abertura ao diálogo entre a filosofia de Henri Bergson e a antropologia no que concerne a problemas epistemológicos, tratar-se-á de fazê-lo, portanto, em face de uma reflexão a respeito da disciplina antropológica ela mesma.

Pois se para Henri Bergson o riso seria uma expressão capaz de nos lembrar que o automatismo do corpo e da linguagem (e sua ciência) corre em paralelo com uma vida movente e dinâmica (a ser apreendida por uma intuição, uma filosofia), restaria aqui indagar sobre um cenário tal em que este riso teria se tornado *gesto*, *hábito*, rotina; expressão de um modo de entendimento que procede pelo estabelecimento de uma assimetria epistemológica entre “nós” (portadores de ciências) e os “outros” (cativos de suas crenças); aqueles de quem a ciência ri. Ainda que contido, o riso que nos escapa quando somos apresentados às “crendices” de outrem nada tem de *natural*. Tal gesto parece se propagar como que por contágio e vem à tona, por exemplo, ao se folhear uma revista científica na qual se podem ver contrapostas as “verdades” aos “mitos”, sendo atribuído às primeiras o primado da razão e do justo entendimento, ao mesmo tempo em que aos últimos restam os selos de “crédulos” e “mitômanos”, por seu delírio e desrazão.

1 O INQUÉRITO DA VIDA NA FILOSOFIA DE HENRI BERGSON

Em um artigo dedicado ao *vitalismo* na obra de Henri Bergson, Hisashi Fujita (2007) nos diz que o pensamento do filósofo francês implica a elaboração de uma teoria do conhecimento na qual podemos antever a indissociabilidade das filosofias da natureza e da consciência. Fujita sugere que poderíamos reconhecer aí um *vitalismo*, uma vez que tomemos por *vitalista* uma teoria que propõe uma “força vital” que perpassa as transformações da matéria aos vivos; se tivermos em mente uma definição da vida como tendência à ação sobre a matéria inerte e a noção de *elã vital* – força explosiva; num equilíbrio, sempre instável, destas mesmas tendências. Haveria, portanto, uma incontestável tonalidade *vitalista* na filosofia bergsoniana (cf. Fujita, 2007, p. 115).

É digno de nota que o uso de uma imagem vitalista continue indispensável à organização da nossa compreensão das ciências da vida e da saúde em sua articulação com a cultura científica moderna, pelo menos da perspectiva de uma epistemologia histórica que se interessa pelo aspecto orgânico dessa cultura.¹ E o estudo da obra de Henri Bergson torna-se, justamente, uma ocasião para se pensar as condições de possibilidade de uma teoria do conhecimento que escape aos compartimentos estanques surgidos com a emergência das ciências modernas (cf. Morato *et al.*, 2007, p. 7-8).

Seu inquérito o teria levado a perceber os limites que se apresentam à reflexão fundada na inteligência e na linguagem, ambas resultantes do próprio processo de evolução da vida. Tratar-se-ia de encontrar potências complementares ao seu estudo, re-

¹ A este respeito, cf. Rebollo (2008).

correndo a uma *inteligência intuitiva*; à intuição como método (cf. Deleuze, 1999). A crítica do conhecimento consiste, assim, no esforço para desmascarar as ilusões naturais ao entendimento nas quais estaria mergulhada a filosofia (Morato *et al.*, 2007, p. 11). Nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva (1994), a crítica bergsoniana à linguagem é mais bem compreendida quando atentamos para a gênese e constituição da *linguagem como ferramenta prática*, onde o desafio seria exatamente a descoberta de uma linguagem adequada à filosofia e que fosse integralmente alternativa àquela vigente no campo científico, onde impera a inteligibilidade formal projetada numa espacialização da realidade. Assumindo algo como uma *linguagem poética*,² a filosofia deveria ser capaz de evitar a desnaturação do seu objeto central: o tempo real (cf. Morato *et al.* 2007, p. 14).

No que concerne à poética, é digno de nota que Henri Bergson tenha escrito – num de seus primeiros textos, publicado em 1884 – sobre as lucubrações de Lucrécio e que essa temática não tenha reaparecido em seus trabalhos posteriores. A linguagem empregada por Lucrécio parece ter despertado a atenção do jovem Bergson por sua aptidão em captar, num movimento contínuo, o duplo aspecto das coisas.

Se ele tivesse se limitado a pintar a natureza por fora, a sua descrição teria sido fria e banal. Se ele tivesse somente desenvolvido em versos latinos a teoria dos átomos, ele poderia ter sido o mais seco dos geômetras. Mas a sua descrição não é fria, porque ele não descreve, nós o sentimos bem, pelo simples prazer de descrever: como a teoria dos átomos o preocupa sem cessar, ele descreve para provar, e sobre cada uma de suas descrições passou como um sopro oratório que o anima e nos arrasta. E a sua geometria não é absolutamente seca, porque ela é viva como a natureza, porque o poeta não se representa os compostos de átomos em sua nudez fria, assim como o fazia Demócrito, mas os reveste em seguida, e malgrado ele, com as cores que a sua imaginação reconhece ou empresta à realidade (Bergson, 1972, p. 285).

A grande admiração de Bergson por Lucrécio reside naquilo que considera o elemento original e apaixonante da obra do poeta: a solidariedade de Lucrécio em relação à situação do homem no mundo seria reveladora de que ele fora capaz de perceber as implicações existenciais negativas da concepção materialista determinista, mais particularmente, a impotência do homem e a conseqüente tristeza que daí decorreria.

² A propósito da relação entre filosofia e poesia, ainda que não haja consenso a respeito da influência e repercussão das obras de Bergson sobre a poesia moderna, ao menos em autores como Robert Frost, a crítica à linguagem e à primazia do espaço na conformação do pensamento revela que seu legado persiste. Robert Frost retomou o vitalismo bergsoniano ao contrapor-se ao positivismo da poesia de Ezra Pound (Hass, 2005, p.57).

Parece ser bastante sugestivo que encontremos na obra de Bergson uma crítica incansável a todas as formas de determinismo e, ao mesmo tempo, a defesa constante da liberdade (cf. Coelho, 2003). Poderíamos então sugerir que desde o início de sua obra Bergson tenha se empenhado à crítica desse determinismo conferido e sedimentado ao entendimento, algo que reaparece, aqui e acolá, em sua defesa de uma filosofia não formalista. Em uma palavra, *triste*, aquém de si mesma. No ensaio *A intuição filosófica*, Bergson nos diz o seguinte:

As satisfações que a arte fornecerá a privilegiados pela natureza e pela fortuna, e apenas de vez em quando, a filosofia assim entendida oferecerá a todos, em todos os momentos, reinsuflando a vida nos fantasmas que nos rodeiam e revivendo a nós mesmos. E assim ela se tornará complementar à ciência tanto na prática quanto na especulação. Com suas aplicações que visam apenas a comodidade da existência, a ciência nos promete o bem-estar, até mesmo o prazer. Mas a filosofia poderia já nos dar a alegria (Bergson, 2006a, p.148).

Segundo Franklin Leopoldo e Silva, o romance não necessita de filosofia para expressar a ideia, assim como a filosofia não necessita tornar-se poesia para estudar a alma. Todavia, percebe-se que a distância que as separa é a mesma que as aproxima do impulso de desvendamento da realidade; fruto da inquietude, do espanto e da perplexidade, sentimentos que definem, ao menos em parte, a situação daqueles que buscam a verdade, procurando compreender o real um pouco mais além do conjunto de significações que a vida cotidiana nos tornou familiares (cf. Silva, 1992, p.141).

A inteligência atingiu o maior grau de seu desenvolvimento no homem e tornou-se a principal faculdade para a ação sobre a matéria. Como seres inteligentes, aquilo que percebemos da realidade à nossa volta e o recorte que dela fazemos está impregnado de nosso interesse numa ação, pois a inteligência tem por função preparar esta ação e analisar as relações que permitem remover as dificuldades que a matéria impõe à vida. A inteligência se destina ao cálculo e lida com relações entre coisas, ao passo que o instinto é o conhecimento inato de uma coisa. Apesar desta cisão, instinto e inteligência conservam um caráter indiviso.

Quando a vida se divide em planta e animal, quando o animal se divide em instinto e inteligência, cada lado da divisão, cada ramificação, traz consigo o todo sob certo aspecto, como uma nebulosidade que acompanha cada ramo, que dá testemunho de sua natureza indivisa. Daí haver uma auréola de instinto na inteligência, uma nebulosa de inteligência no instinto, um quê de animado nas plantas, um quê de vegetativo nos animais (Deleuze, 1999, p. 76).

A inteligência andaria, portanto, ao redor da vida, observando-a de fora e captando o maior número possível de perspectivas sobre ela, atraindo-a para si, ao invés de nela adentrar. Mas é ao interior da vida que nos conduzirá a intuição, ou seja, o *instinto desinteressado*, consciente de si próprio, “capaz de refletir sobre seu objeto e de alargá-lo indefinidamente” (Bergson, 2001, p.162). Intuição e inteligência representam duas direções opostas do trabalho consciente: a intuição caminha no sentido da vida, enquanto a inteligência desloca-se na direção contrária, naturalmente regulada pelo movimento da matéria. Em *Opensamento e o movente*, Bergson nos diz que “a regra da ciência é aquela que foi posta por Bacon: obedecer para comandar. O filósofo não obedece nem comanda: procura simpatizar” (Bergson, 2006b, p. 145), donde que a intuição seja então vista como a “simpatia” pela qual nos transportamos ao interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, portanto, de inexpressável. Para Bergson, uma humanidade “completa” e “perfeita” seria aquela em que as duas formas de atividade consciente atingissem seu pleno desenvolvimento:

De fato, na humanidade da qual fazemos parte, a intuição é quase inteiramente sacrificada à inteligência. Parece que, ao conquistar a matéria e ao reconquistar-se a si própria, a consciência teve que esgotar o melhor da sua força. Esta conquista, nas condições particulares em que se realizou, exigiu que a consciência se adaptasse aos hábitos da matéria e concentrasse neles toda sua atenção, enfim, que se determinasse mais especialmente em inteligência. No entanto, a intuição está presente, mas vaga e sobretudo descontínua. É uma lâmpada quase apagada, que se reaviva apenas de vez em quando, e apenas por alguns instantes. Mas reaviva-se, em suma, quando um interesse vital está em jogo. Sobre a nossa personalidade, sobre a nossa liberdade, sobre o lugar que ocupamos no todo da natureza, sobre a nossa origem e talvez mesmo sobre o nosso destino, ela projeta uma luz vacilante e fraca, mas que não deixa de iluminar a escuridão da noite em que nos deixa a inteligência (Bergson, 2001, p. 240).

E é quando Bergson fala dessa luz propiciada pela intuição que vemos mais nitidamente os contornos de uma filosofia que lhe seja inteiramente atenta, em virtude de que possa “ir além da ciência por meio desta intuição alcançando, ao mesmo tempo, a essência da vida e da matéria, a duração que lhes é imanente” (Morato *et al.*, 2007, p. 24).

O problema que caracteriza o bergsonismo é a vontade de encontrar uma “unidade viva” que faça comunicar vida, consciência e universo material. Ao contrário da ciência, a filosofia irá até o fim dessa desmaterialização, arrancando a matéria da inteligência espacializante e imagística, para fazer dela uma forma de duração, pois a ciên-

cia trabalhará, apesar de tudo, na direção da materialidade, através de sua medida e de suas convenções, e não em direção à duração (cf. Montebello, 2007, p. 180-6). E isto por que a ciência aspira incessantemente a tomar a forma matemática, acentuando mais do que seria preciso a espacialidade da matéria.

Desde o início do século XVII, quando as ciências aplicadas começaram a se formar, essa teoria se difundiu a ponto de poder ser encontrada em muitos autores sem que nenhum deles possa ser tomado como seu precípua tutor. Essa teoria, dirá Michel Serres (2003), procurava dar conta de *uma harmonia que não vai por si*. Trata-se de um discurso legível nos textos de Leibniz, Descartes, Pascal, Fontenelle, mas antes no próprio Galileu e talvez em muitos alquimistas. O que se espalhou desde então, e perseverou até nossos dias, é a ideia de que a natureza está escrita em linguagem matemática:

De fato a matemática não é uma língua: a natureza na verdade estaria codificada. As invenções do tempo não se vangloriam de ter arrancado da natureza seu segredo linguístico, mas de ter encontrado a cifra de uma grade. A natureza dissimula-se sob uma grade dissimulada. E experiência e a intervenção consistiriam justamente em fazê-la aparecer (Serres, 2003, p. 216).

É contra esse estado de coisas que a filosofia bergsoniana se voltará ao confrontar as antíteses do pensamento ocidental, estabelecendo mediante um procedimento dualista a dissociação analítica da experiência, determinando seus domínios distintos em natureza. Somente a noção de duração permitiria a reconciliação entre tais elementos, pensados então como ritmos do tempo. Em *Matéria e memória*, Bergson recomenda que “as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocadas mais em função do tempo do que do espaço” (Bergson, 1999, p. 75). Nós seríamos naturalmente inclinados ao materialismo por que tendemos a pensar em termos deste espaço. Como dizia Bergson, somos todos geômetras.³ Em nossa insistente aplicação dos conceitos físicos ao campo do pensamento, teríamos chegado ao impasse conflagrado pelo primado do determinismo, do mecanicismo e do materialismo.

Na filosofia de Bergson, a matéria é conhecida pela ciência e o espírito penetra- do pela metafísica. Ele afirmava, no entanto, que a física moderna revela cada vez melhor as diferenças de número atrás das nossas distinções de qualidade. Bergson irá mesmo mais longe ao postular que, em certas condições, a ciência pode unir-se à filosofia, ou seja, ter acesso com ela a uma compreensão total. E a crítica a Immanuel Kant na conclusão do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1988) dá provas de que

3 Ou ainda, para falar como Paul Veyne: “Herdeiros de um raciocínio “geométral” que almeja sintetizar todas as perspectivas parciais num “julgamento de Deus”, que superaria e daria todos os juízos particulares” (1978, p.23).

Bergson não estava sozinho nesse embate, pois a obra de Gabriel Tarde, seu contemporâneo, nos legou a mesma inquietação, a saber, que temos uma tendência inexplicável a imaginar homogêneo tudo aquilo que ignoramos. Donde uma epistemologia que põe em xeque o estatuto da relação sujeito-objeto não só no plano analítico, mas sobretudo no plano da experiência vivida.

2 APORIAS EM COMUM: DO BERGSONISMO À ANTROPOLOGIA

Sem a imaginação ou a variação sistemática do modo de ver, não poderíamos topar com e descobrir os *indícios* que podem levar-nos ao *código* iluminador da obra em sua singularidade (assim como descobrir ou ver de modo diverso o próprio código a partir da *obra singular*). Sem *saper vedere* não poderemos, mesmo fora das artes plásticas e da Estética, *saper leggere* e *saper ascoltare*, isto é, re-ver nossa experiência quotidiana, nossa relação com a sociedade, com a cultura e com o mundo. Noutras palavras, estaremos condenados a permanecer *aquém da filosofia* (Prado Júnior, 2004, p. 36; grifos no original).

Gabriel Tarde defendia que deveríamos positivar a noção de *ficção*,⁴ aberta aos nossos devaneios e sonhos científicos, pois nesse plano imaginativo residiria a possibilidade de outras metafísicas cujos cernes seriam da ordem da *variação*, dessa comunhão estabelecida entre *sujeitos* ainda não separados em domínios ontológicos singulares (Tarde, 2007, p. 27). Sua “ficção heurística” nos remete à ideia de que “existir é diferir”, sendo a identidade apenas um *mínimo*, uma espécie rara da diferença, que não aumenta e não diminui, mas deambula – passeia, vaga, *tende*. O passo seguinte seria a substituição do termo “ser” pelo “haver”, pois “ser” é da ordem de uma equação identitária, enquanto nas modalidades postuladas pelo “haver”, a alteração faria as vezes da relação, donde a *alteridade* estaria para a *alteração*, assim como o *existir* para *diferir*.

A reformulação proposta por Gabriel Tarde coaduna-se com a filosofia bergsoniana e, ao que parece, denota alguma semelhança também com a antropologia, já que uma das suas características centrais seria o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal. Depreende-se daí que a “alteridade” seja a noção ou a questão central da disciplina antropológica.

⁴ Em certo sentido próxima daquilo que Henri Bergson denominou “função fabuladora”, que consiste em desvincular crenças e práticas da “inteligência”, atribuindo-as a essa *função*, oposta ao poder dissolvente característico à inteligência (Goldman, 1994, p. 233).

Essa experiência e essa aliança com as linguagens estranhas pode estar a serviço de algo muito diferente, a saber, dessa contaminação positiva e criativa que toda linguagem sofre quando busca traduzir, ou se aliar, a outras linguagens – e que o escritor João Guimarães Rosa chama de “fecundante corrupção das nossas formas idiomáticas de escrever”; [Daí que a] observação participante seja o meio privilegiado para a elaboração de teorias etnográficas [...], solucionando o dilema do antropólogo, preso entre a ciência e a narrativa, o discurso sobre os outros e o diálogo com eles (Goldman, 2006, p. 169-70).

Para Eduardo Viveiros de Castro, o fator essencial do discurso do antropólogo (o *observador*) se refere ao estabelecimento de *certa relação* com o discurso de quem (e com quem) se estuda (o *observado*). Tal relação é uma relação de sentido, uma relação de conhecimento. Como observa o autor,

o conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação (toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos” (Castro, 2002, p. 113-4).

Sendo essa alteridade discursiva diretamente tributária da premissa da similaridade, uma vez que antropólogos e nativos são *entidades* de um mesmo tipo e condição: igualmente humanos e igualmente imersos em suas respectivas culturas, que bem podem ser *uma* e a *mesma*. E é exatamente neste ponto que a antropologia se depara com um de seus dilemas, e duas possibilidades. De um lado, temos uma imagem do conhecimento antropológico como resultado da aplicação de conceitos extrínsecos aos seus objetos. E de outro, e quiçá mais profícuo, encontra-se a ideia de que o conhecimento antropológico se inicia a partir da premissa de que os procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente da mesma natureza dos que serão investigados. Ademais, se a filosofia pode ser definida como a capacidade de criar *conceitos*, então a antropologia, sem qualquer intenção de substituí-la neste quesito, poderia se colocar em posição de estabelecer pontes ao diálogo, oferecendo o *frescor* de outras filosofias, as quais podem criar um contraste produtivo nos corredores “etnocêntricos” da filosofia ocidental.

Todavia não se trata de defender, simplesmente, uma pluralidade das metafísicas, mas antes de investir na possibilidade de desestabilização de nossos modos de pensar e definir o real. O que significa que a simetria entre a análise das práticas científicas perante outras só pode ser obtida mediante a introdução de uma assimetria compensatória, destinada a corrigir uma situação assimétrica inicial. Em suma, trata-se da elaboração de *simetrizações antropológicas* (cf. Goldman, 2008, p. 4).

Ao antropologizar alguns desses temas [...] não estou apelando para outras realidades culturais simplesmente porque quero negar o poder dos conceitos euro-americanos [...]. O ponto é entendê-los como imaginação social. O que implica perceber como são postos para funcionar em seu contexto indígena e, ao mesmo tempo, como poderiam funcionar em um contexto exógeno (Strathern, 1998, p. 521).

3 O QUE O RISO NOS TERIA A DIZER?

Por que a invenção cômica não nos daria informações sobre os procedimentos de trabalho da imaginação humana e, mais particularmente, da imaginação social, coletiva, popular? Oriunda da vida real, aparentada com a arte, como não nos diria ela também uma palavra acerca da arte e da vida? (Bergson, 2004, p. 2).

Em prefácio à vigésima terceira edição de *O riso*, Bergson nos diz que se empenhou numa crítica rigorosa das teorias precedentes, e que seu método consiste na determinação dos procedimentos de fabricação da comicidade. Ainda assim, prontamente advertia que não tinha em vista encerrar a comicidade numa definição, mas avistá-la no que nela há de *vivo*. Tal como a linguagem e a inteligência, Bergson entende que a comicidade – e, por conseguinte, o riso – são expressões tipicamente humanas. Deixava-o inquieto o fato de que uma estranha *insensibilidade* acompanhe o riso, a ponto de postular que “a comicidade só poderá produzir comoção se cair sobre uma superfície d’alma serena e tranquila. A indiferença é seu meio natural” (Bergson, 2004, p. 3). Portanto, para produzir efeito pleno, a comicidade exigiria enfim algo como uma anestesia momentânea do coração, uma vez que se dirige à *inteligência pura*. Ao dizê-lo, Bergson não faz qualquer menção ao *Ensaio* (1988) nem à *Matéria e memória* (1999), e quer nos parecer que *O riso* (2004) tenha sido um momento de maturação e reflexão sobre o estatuto da *inteligência*, que culminaria, pouco depois, no célebre *A evolução criadora* (2001).

O riso precisará de eco por que será sempre o riso de um grupo, ao mesmo tempo em que esconde uma segunda intenção de entendimento, quase de cumplicidade, com outros ridentes, reais ou imaginários. Para bem compreendê-lo é preciso “determinar sua função útil, que é uma função social. Essa será – convém dizer desde já – a ideia diretiva de todas as nossas investigações. O riso deve corresponder a certas exigências da vida comum. O riso deve ter uma significação social” (Bergson, 2004, p. 6). O riso deverá ser uma espécie de *gesto social*.



Ilustração do folheto *Vida, obra, glória e morte do Dr. Osvaldo Cruz*, de José Alves Sobrinho, 1977, sob guarda do Arquivo do Instituto de Estudos Brasileiros, IEB-USP.

Conforme enunciei na introdução, Henri Bergson vislumbra no riso algo como um despertar de uma consciência que ri do automatismo que a constrange e a limita a uma forma, pois uma expressão risível do rosto será aquela que nos leva a pensar em algo rígido, congelado, por assim dizer, na mobilidade ordinária da fisionomia. Nas suas palavras, automatismo, rigidez, vezo contraído e mantido: aí está por que uma fisionomia nos faz rir. Essa é a comicidade da caricatura, *per se*.

Quiçá o riso se dirija à *inteligência pura* justamente por que desvela essa inflexão da vida na direção da mecânica, algo que a contraria e limita, sendo o automatismo perfeito, por exemplo, aquele do funcionário que atua como simples máquina. Bergson nos fala, assim, de um mecanismo inserido na natureza, uma regulamentação automática da sociedade.

Lembramos a resposta de Sganarelle a Gêronte, quando este lhe observa que o coração fica do lado esquerdo, e o fígado, do lado direito: “Sim, antigamente era assim, mas nós mudamos tudo isso, e agora praticamos a medicina segundo um método totalmente novo”. E o conselho dos dois médicos do Monsieur de Pourceaugnac [na comédia de Molière]: “O seu raciocínio é tão douto e bonito que é impossível que o doente não seja melancólico hipocondríaco; e, mesmo que não fosse, seria preciso que se tornasse, pela beleza das coisas que o senhor disse e a justeza do raciocínio que teceu (Bergson, 2004 p. 35).⁵

⁵ Cabe aqui sublinhar que a despeito das semelhanças observáveis entre a análise bergsoniana e aquela desenvolvida por Mikhail Bakhtin (1993a), ambos se ocuparam todavia de fontes e abordagens distintas. Enquanto Bergson recorre às peças de Jean-Baptiste Poquelin, mais conhecido como Molière, e aos escritos de William Shakespeare, Bakhtin vê nas obras de François Rabelais a via de acesso por excelência ao entendimento do riso como expressão tipicamente popular, extraoficial e anticanônica. A filosofia “vitalista” de Henri Bergson suscitou críticas por parte de Bakhtin, as quais são demasiadamente ligeiras justamente na obra em que este se ocupa da questão da comicidade (1993a); suas críticas mais diretas podem ser encontradas no livro em que Bakhtin trata da “filosofia do ato” (1993b). “Sublinhemos uma vez mais que, para a teoria do riso do Renascimento (como para as suas fontes antigas), o que é

Deste modo, vemos tomar corpo uma teoria que muito se assemelha àquela dedicada ao tratamento da inteligência e da intuição em *A evolução criadora*. Ora, não seria o riso outra expressão ou testemunho do descompasso entre a vida e a linguagem que lhe é correspondente? Ao tratar do inquérito da vida na filosofia de Henri Bergson, procurei demonstrar que seu fascínio pela poesia de Lucrécio não o fazia comungar do pessimismo deste físico-poeta face ao intelecto humano, posto que confiasse na possibilidade de forjar potências complementares à inteligência, tais como a intuição. Não se trata, ainda assim, de descartar a linguagem nem sequer a ciência, mas de questionar a primazia de ambas ante a metafísica e a filosofia. Entretanto, o formalismo e o filo maquínico contra os quais a comicidade se volta parecem ter incorporado a capacidade de rir de si mesmos, transformando o riso num gesto que já não reconcilia. Diante do que Bergson percebe corpos sobrepujando almas, a forma querendo impor-se ao fundo.

Não seria essa a ideia que a comédia procura sugerir-nos quando ridiculariza uma profissão? Nela o advogado, o juiz e o médico falam como se a saúde e a doença pouco importassem, sendo essencial que haja médicos, advogados e juizes, e que as formas exteriores da profissão sejam respeitadas escrupulosamente. Assim, os meios substituem os fins, a forma substitui o fundo, e não mais a profissão é feita para o público, porém o público para a profissão (Bergson, 2004, p. 39).

E se o riso já não reconcilia, a comicidade é esse lado da pessoa pelo qual ela se assemelha a uma coisa, aspecto dos acontecimentos humanos que, em virtude de sua rigidez de um tipo particular, imita o mecanismo puro e simples, o automatismo, enfim o movimento sem vida. Exprime, portanto, uma imperfeição individual ou coletiva que exige correção.

Já que Bergson não nos oferece uma crítica resignada, também não vê no filo maquínico que se sobrepõe à vida um desfecho inelutável. A abordagem do riso na filosofia teria incorrido no erro de julgá-lo por aquilo que sua superfície nos dá mostras. Isto é, a comicidade da paródia teria sugerido a alguns filósofos a ideia de definir a

característico é justamente o fato de reconhecer que o riso tem uma significação positiva, regeneradora, *criadora*, o que a diferencia nitidamente das teorias e filosofias do riso posteriores, inclusive a de Bergson, que acentuam de preferência suas funções denegridoras. (...) Mil anos de riso popular extraoficial foram assim incorporados na literatura do Renascimento. Esse riso milenar não só a fecundou, mas foi por sua vez por ela fecundado. Ele se aliava às ideias mais avançadas da época, ao saber humanista, à alta técnica literária. Na pessoa de Rabelais, a palavra e a máscara do bufão medieval, as formas dos folguedos populares carnavalescos, a ousadia do clero de ideias democráticas, que transformava e parodiava absolutamente todas as palavras e gestos dos saltimbancos de feira, tudo isso se associou ao saber humanista, à ciência e à prática médica, à experiência política e aos conhecimentos de um homem que, como confidente dos irmãos du Bellay, conhecia intimamente todos os problemas e segredos da alta política internacional do seu tempo” (Bakhtin, 1993a, p. 61-3; grifos do autor).

comicidade em geral como *degradação*. O risível nasceria quando nos apresentam uma coisa (antes respeitada) como medíocre e vil. Ademais, pode-se enunciar o que *deveria ser*, fingindo acreditar que isso é precisamente *o que é*: nisso consiste a *ironia*. Pode-se, ao contrário, descrever minuciosamente o que é, *fingindo* (ou *fabulando*) que assim as coisas deveriam ser: desse modo procede frequentemente o *humor*. O *humor*, assim definido, é o inverso da ironia. Ambos são formas da sátira, mas a ironia é de natureza oratória, enquanto o *humor* teria algo mais *científico*. O *humor*, num sentido estrito, seria exatamente uma transposição do moral para o científico (Bergson, 2004, p. 95-6). Donde o caráter equívoco da comicidade, que não pertence de todo à arte nem de todo à vida (p. 101). A comicidade dirige-se à inteligência pura, sendo o riso incompatível com a emoção, com o instinto.

Há uma arte de embalar nossa sensibilidade e de preparar-lhe sonhos, assim como se faz a um indivíduo hipnotizado. E há uma arte também de desencorajar nossa simpatia no momento preciso em que ela possa manifestar-se, de tal maneira que a situação, mesmo sendo séria, já não será levada a sério. Um procedimento parece dominar esta última arte, que o poeta cômico aplica de modo mais ou menos inconsciente, e consiste em *isolar*, no ambiente constituído pela alma da personagem, o sentimento que lhe é atribuído, e em fazer dele, por assim dizer, um estado parasita dotado de existência independente. Em vez de concentrar nossa atenção nos atos, ela a dirige mais para os gestos. O gesto assim definido difere profundamente da ação. Ação é desejada, em todo caso consciente; o gesto escapa, é automático (cf. Bergson, 2004, p. 105-7).

4 O RISO COMO EXPRESSÃO DE UM MODO DE ENTENDIMENTO

O que há de diabólico no riso que soa falso é que ele parodia aquilo que há de melhor: a reconciliação (Adorno *apud* Safatle, 2008, p. 1).

O riso tira a máscara alegre e começa a refletir sobre o mundo e os homens com a crueldade da sátira. (...) reduz-se ao mínimo, até a ironia nua, é o famoso ‘riso voltairiano’ (Bahktin, 1993a, p. 34).

Na epígrafe da introdução, evoquei a afirmação da filósofa Isabelle Stengers a respeito do fato de que as *nossas ciências já não nos fazem rir* ou, se o fazem, haveria nesta expressão mais traços de gesto e automatismo do que a perspectiva de uma reconciliação das faculdades da inteligência e da intuição. Enquanto D’Alembert dissolvia suas moléculas sensitivas num oceano, Stephen Hawking anuncia na sua *Breve história do tempo: do big bang aos buracos negros* (1988) o eminente triunfo da razão humana: a redução

do universo à pura necessidade matemática. Em *The God delusion* (2006), Dawkins defende que a temática da origem da vida cabe aos químicos, e não a religiosos, leigos e afins, pois todos aqueles que acreditam em Deus não seriam capazes de se ocupar dessa tarefa de modo racional. Reféns da fé, eles “crêem”, ao passo que deveriam apenas “conhecer”. Delineia-se assim um cenário em que as especulações não mais se voltam à exploração dos limites da reflexão, uma vez que tais ciências julgam o mundo em nome de suas próprias teorias (cf. Stengers, 2000, p. 41). A armadilha assim erigida nos convida a assumir que a ciência tenha uma identidade, uma identidade epistemológica. Uma identidade com a qual poderíamos partilhar os imperativos apriorísticos da racionalidade e da objetividade a fim de proceder num estudo adequado aos parâmetros científicos. Restando como alternativa tão somente a invenção, justamente, de “outras ciências”.

Tal como proposto por Deleuze e Guattari (1997), vem daí a diferenciação entre ciência e não-ciência, residindo a diferença entre ambas no fato de que a dita ciência só interessa pelo talhe das pedras por *planos*, em condições que restauram o primado do modelo fixo da forma, da cifra e da medida. Essa ciência régia só suporta e se apropria da perspectiva estática, submetida a um buraco negro central que lhe retira toda capacidade heurística e deambulatória (p. 30). Engloba, desse modo, *outra ciência*, ou filosofia, *vaga e contudo rigorosa, anexata*; pois apenas uma métrica se pretende exata. Ao término de uma controvérsia, que poderíamos aqui ilustrar no embate que se deu entre Thomas Hobbes e Robert Boyle a propósito da bomba de vácuo,⁶ a natureza seria convocada a falar por intermédio da técnica, designando vencedores e vencidos.

Mas e se (re)aprendêssemos a rir da obrigatoriedade dessas narrativas formalistas que nos conduzem ao estabelecimento de uma oposição entre valores sociais e humanos perante uma lógica tecnocientífica que se pretende cada vez mais autônoma? E se reativássemos a reconciliação por um riso que não se dê às expensas, mas como simetria entre aqueles que intervêm no curso da história e aqueles cujo direito a fazê-lo não foi reconhecido? (cf. Stengers, 2000, p. 45).

Falei acima das ações pragmáticas do pensamento, onde a representação de fenômenos como associação de partes seria uma representação natural à inteligência

6 Segundo Bruno Latour (1994), Hobbes e seus seguidores criaram os principais recursos de que dispomos para falar do poder (representação, soberania, contrato, propriedade, cidadania), enquanto Boyle e seus experimentos, como a bomba de vácuo, elaboraram um dos repertórios mais influentes para falar da natureza (fato, testemunho, leis). Os “filhos da bomba de vácuo”, os cientistas naturais, criaram um parlamento (o laboratório), onde os cientistas, e somente eles, falam em nome das coisas. Os “descendentes de Leviathan”, por sua vez, criaram a República, na qual somente o soberano pode falar em nome dos cidadãos. De um lado, representação científica; de outro, representação política. Em ambas, uma dupla possibilidade de traição: a epistemológica (até que ponto os cientistas falam em nome das coisas, até que ponto as ciências são fiéis às coisas?) e a política (até que ponto o soberano fala em nome dos cidadãos?).

humana, representação espacial do real. É a maneira de perceber, pensar e explicar os fenômenos pela sua refração no espaço, tendo na geometria o seu acabamento mais perfeito e na matemática a sua linguagem. O problema não está na assunção da utilidade da linguagem e dos métodos matemáticos, mas na sua defesa de uma representação do real. Aporia colocada à filosofia a partir do século XIX e dirimida pela ciência, que deslocou o solo antes ocupado por uma enunciação metafísica do mundo. Também discute a incorporação da imagem vitalista no seio das ciências da vida e da saúde, pois mesmo uma aurora mítica teria sido aí incorporada, talvez dando mostras da própria insatisfação silenciosa da ciência com relação aos limites impostos pela sua linguagem e método. Vis-à-vis, o antropólogo Claude Lévi-Strauss indicou um caminho que confluía para o entendimento de que esses projetos fazem parte de uma lógica autorrepresentativa da construção cosmológica das sociedades ocidentais.

Assim, os eventos que os especialistas imaginam para auxiliar-nos a cruzar o abismo que se criou entre a experiência macroscópica e verdades inacessíveis ao leigo – *big bang*, universo em expansão, etc. – possuem todo o caráter dos mitos [...] Do modo mais inesperado, é o diálogo com a ciência que torna o pensamento mítico novamente atual (Lévi-Strauss, 1993, p. 11-2).

As descobertas da ciência – o universo em expansão, a descrição do mundo físico de duas maneiras alternativas e excludentes (corpúscular e ondulatória), o *big bang* etc. – apareceriam, para os “leigos”, como mitos, já que sua compreensão dependeria fortemente de um esforço imaginativo. O abismo entre o mundo clássico e o mundo quântico, revelado pelos físicos, recolocaria para nós a imagem de uma sobrenatureza, de algo intangível que deve ser imaginado (cf. Sztutman, 2009).

Com Lévi-Strauss vemos a antropologia deixar de ser apenas um discurso científico sobre os outros – os povos indígenas, por exemplo – para ser também um diálogo filosófico com eles. Se, em um sentido, a antropologia é uma ciência, ela é ao mesmo tempo outra coisa que uma ciência (cf. Sztutman 2009, p. 58). Já no livro *Opensamento selvagem* (1962), o autor propunha que as operações evidenciadas pelo pensamento de povos não ocidentais poderiam contribuir para o projeto de alargamento da razão, visto que revelam aspectos que o ocidente moderno tende a eclipsar. Cabe mencionar, a esse respeito, a discussão por ele proposta em torno da oposição entre magia e ciência, quando nos mostra que, longe de ser uma ciência “falsa” ou “embrionária”, como quiseram os próprios antropólogos evolucionistas, a magia serviria às mesmas exigências intelectuais que a ciência – ambas colocam-se o problema da causalidade –, valendo-se, no entanto, de diferentes modos de conhecer e manifestando diferentes resultados prá-

ticos. Se a magia se move no campo do sensível, da imaginação, dos signos – sempre a meio caminho entre perceptos e conceitos –, a ciência teria se distanciado fortemente desse domínio para adentrar o campo do conceito e das funções (cf. Sztutman, 2009).

Pierre Clastres, um filósofo de formação que se enveredou pela antropologia tal como Lévi-Strauss, reconheceu nas *Mitológicas* deste último que os mitos não falam para nada dizerem e que conferir o estatuto de pensamento à reflexão mitológica não seria atribuir-lhe demasiada honra. Todavia, dirá Clastres, “[talvez] o interesse muito recente que suscitam os mitos corra o risco de nos levar a tomá-los muito ‘a sério’ desta vez e, por assim dizer, a avaliar mal sua dimensão de pensamento” (Clastres, 2003, p. 147). Algo semelhante ao que disse Mikhail Bakhtin em seu estudo da cultura popular na Idade Média e no Renascimento, quando demonstrou que, principalmente a partir do século XIX, “perdeu-se a compreensão da comicidade presente nas imagens [grotescas], que foram interpretadas com absoluta seriedade e unilateralidade, razão pela qual se tornaram falsas e anódinas” (Bakhtin 1993a, p. 44).

Noutras palavras, ao levar a sério um pensamento que possui outra relação com a comicidade (e sua estética) correríamos o risco de desentender a função desempenhada pelo seu humor, pois perderíamos de vista a função catártica do mito:

Ele libera em sua narrativa uma paixão dos índios, a obsessão secreta de rir daquilo que se teme, (...) No riso provocado aparece uma intenção pedagógica: enquanto divertem aqueles que os ouvem, os mitos veiculam e transmitem ao mesmo tempo a cultura da tribo. Eles constituem assim o *gai savoir* dos índios (Clastres, 2003, p. 162-6).

A analogia entre o caráter dos mitos e a ciência poderia aproximar Lévi-Strauss de uma antropologia da ciência proposta por Bruno Latour (1994), e tantos outros. E também nos diz algo sobre o apetite dessas mesmas ciências que se apregoam a iniciativa de falar não só dos *fatos*, mas também de erigir uma mitologia que os embasaria. A inteligência toma *vistas instantâneas do real*, que o fixam, e depois o apresenta num movimento artificial, numa justaposição imagética que procura mimetizar o movimento real. Nesse procedimento, velaria aquilo que não pode ser apreendido desse modo, posto que seja da ordem do dinâmico. Desfazer esse equívoco não é consequência da descoberta da verdade, mas sua condição, e a descrição da duração é contrapartida da desqualificação do espaço como forma do tempo, pois não corresponde ao tempo físico, homogêneo, uma vez que se apresenta como modo de acesso à descrição adequada da liberdade. Em texto intitulado “Bergson, 110 anos depois”, Bento Prado nos pergunta:

Não era *Matéria e memória*, justamente, uma análise ‘transcendental’, que tentava evitar os escolhos da filosofia da representação, abrindo caminho para o pensamento, aquém ou além da alternativa *metafísica-dogmática* entre idealismo e realismo? Era bem o que reconheceria o último Merleau-Ponty, com o lugar reservado a Bergson em *O visível e o invisível* e com sua ideia de uma nova filosofia da Natureza, que implica repensar a clara distinção anterior entre as três ordens: a física, a vital e a humana – onde é visível também a marca daquele outro bergsoniano que era Whitehead (Prado Júnior, 2004, p. 261).

Contudo, o que parece sobressair das análises da antropologia da ciência e a qualquer um que se disponha ao inquérito das suas teorias e métodos é que tudo se passa como se as ciências tivessem, também, incorporado em sua linguagem a *comicidade* que outrora a constrangia. Isto é, como se ao terem revelado os segredos do seu funcionamento, a filosofia e a antropologia não tivessem feito outra coisa que ensinar-lhes a transformar o riso em gesto, num modo de entendimento que já não reconcilia, mas opõe, instituindo assimetrias epistemológicas entre os que conferem voz aos fatos e aqueles aos quais se dirige o riso da ciência, como censura. Trata-se, agora, de compreender o regime capaz de preencher exigências de validade e legitimação, transformando a contradição posta em contradição resolvida; como se este mesmo regime só pudesse ser descrito através de uma reflexão prévia sobre o que teria acometido a ironia, tornada paródia, cinismo. O riso ainda incide no desvio, mas, quiçá, no desvio que pretende traçar uma linha de fuga do regime de discurso científico moderno, que o recusa por razões que são próprias ao seu modo de entendimento.

Em suma, um pouco como se o poder que ri de si mesmo exigisse que os sujeitos ironizassem a todo o momento seus papéis sociais. Riso como gesto e hábito; riso que não mais parece dissolver toda e qualquer determinação, nem capaz de inverter princípios normativos em prol da vida como fluxo contínuo de formas. Daí que a subjetividade irônica tenha, ao menos, um momento de verdade, já que ela enunciaria a verdade de um processo que só pode desembocar em cinismo. A verdade de que o formalismo da civilização liberal capitalista forjou valores que podem conviver com determinações muitas vezes contraditórias (Safatle, 2008), tais como a ciência e seu recurso à mitologia e à metafísica; cultivadas ora em tubos de ensaio e bancadas de laboratório, ora em matérias de periódicos e livros de divulgação científica. Num tal cenário, da primazia do hábito e do gesto, desponta certo pessimismo que nos faz lembrar o físico-poeta Lucrécio, quando agora percebemos que o poder galgado pela ciência, há muito, aprendeu a rir de si mesmo e, sobretudo, a ironizar outras formas de conhecer.

5 PROBLEMÁTICAS EPISTEMOLÓGICAS: INTUIÇÃO, INTELIGÊNCIA E RISO

“superstição”. [Do lat. *superstitione*.] 1. Sentimento religioso baseado no temor ou na ignorância, e que induz ao conhecimento de falsos deveres, ao receio de coisas fantásticas e à confiança em coisas ineficazes; crendice. 2. Crença em pres-ságios tirados de fatos puramente fortuitos. 3. Apego exagerado e/ou infundado a qualquer coisa (Dicionário Aurélio).

Em vez de falar de crenças, devíamos, afinal, falar de verdades.

E que as próprias verdades eram elas próprias imaginações.

Não fazemos uma ideia falsa das coisas;

é a verdade das coisas que, através dos séculos, é estranhamente constituída.

(...) Os homens não encontram a verdade. Fazem-na, como fazem a sua história.

(Veyne, 1998, p. xi-xii)

Pelo que foi até aqui exposto, apresentarei nesta conclusão algumas notas preliminares sobre uma possível contribuição do bergsonismo à antropologia, a partir da relação estabelecida na filosofia de Henri Bergson entre a vida e o riso. Tendo revisto os modos pelos quais o filósofo francês dedicou-se a dar lugar de direito aos escritos de Lucrécio, positivando sua percepção dos limites da inteligência em prol de uma faculdade que lhe seria complementar, a intuição, quer me parecer que a antropologia encontraria, por sua vez, um terreno fértil ao se aproximar do método que orienta o inquérito bergsoniano e de sua proposição de pensar o riso como possibilidade de entendimento da imaginação humana, dissolvendo a relação sujeito-objeto ao “simpatizar” com aquilo que lhe interessa conhecer.

Mas tendo em vista que o riso tenha se tornado gesto e hábito, certa antropologia da ciência tem feito ressoar os escritos de Henri Bergson ao propor que a atividade de escrutinar a invenção das ciências modernas e seu legado deve se dar mediante um *riso* que propicie um “momento de trégua” entre os que ficaram do lado da oficialidade e aqueles a quem restou o selo de alternativos, supersticiosos e místicos.⁷ Segundo Bruno Latour, os modernos estão muito ligados a uma diferença essencial entre *fatos* e *fetiches*: a distinção do *saber* e da *ilusão*, ou antes, a separação entre uma forma de vida prática que não faz essa distinção, e uma forma de vida teórica que a mantém (Latour 2002, p. 31). Sabemos, ao menos desde Montaigne, que a crença não é um estado mental, mas um efeito das relações entre os povos (cf. Latour, 1994).

⁷ Ver Stengers, 2002. A autora acolhe o conselho de G.W. Leibniz sobre a necessidade imperativa de (ao tratarmos de temas controversos) não incorrerem no risco de “ferir os sentimentos estabelecidos”.

Num interessante debate ocorrido na França, no ano de 1998, a psicanalista Elizabeth Roudinesco e o etnopsiquiatra⁸ Tobie Nathan encenaram uma controvertida disputa a respeito da universalidade do inconsciente. Bruno Latour, que acompanhava o debate, descreveu uma cena que bem poderia ter sido contada através do humor de Molière: a de uma especialista temerosa perante a possibilidade de ver abalados os fundamentos da terapêutica psicanalista.

O salão, composto em grande parte de psicanalistas, antropólogos, psiquiatras ou simples curiosos, hesitava em resmungos. “Se não há inconsciente”, esbravejava Roudinesco no ápice da exasperação, “este é o fim da República francesa: jamais poderemos assimilar os imigrantes!” De fato, a seu ver, as outras culturas só podem tornar-se francesas sob a condição de considerar seus próprios invisíveis como crenças, isto é, como substitutos simbólicos dos mecanismos universais do inconsciente humano (Latour, 1998, p. 3).

Para Nathan, ao contrário, os imigrantes e suas terapêuticas oferecem aos psiquiatras franceses a oportunidade única de renovar não só os seus conhecimentos, mas sua prática de fabricação das pessoas. De um lado, a crença na crença dos outros e na ciência da psicanálise freudiana; de outro, a confiança em práticas terapêuticas diversas. Segundo Latour, o mal-entendido era total e revelador não apenas da crise da psicanálise na França, mas também da crise do projeto universalista – tipicamente francês – de assimilação das outras culturas sob a forma (ocidental) da crença.

Não é de crença que se trata, mas de experiência, conceitos e teorias. A particularidade do antropólogo, como sustentou Jeanne Favret-Saada (1990), deve se referir à sua disposição e capacidade de “ser afetado” por outras experiências. O que não significa, claro, que os afetos envolvidos sejam os mesmos no antropólogo e nos nativos, mas apenas que, por estarem “afetados” em sua relação, cria-se uma situação de “comunicação involuntária” entre eles, o que constitui a condição de possibilidade do trabalho de campo e da etnografia (cf. Goldman, 2008). Para Stengers, no campo das ditas *hard sciences* ocorreria o contrário, como no conflito que contrapõe a medicina oficial, dita científica, a saberes medicinais outros.

Em que momento a referência à ciência modifica o conflito entre ‘médicos’ e ‘charlatães’? A ‘medicina científica’ começaria (...) no momento em que os mé-

⁸ A etnopsiquiatria se define como uma prática da psiquiatria. Ela integra a dimensão cultural do problema psicológico (e sua abordagem) e a análise dos funcionamentos psíquicos internos, recorrendo igualmente à antropologia e à psicanálise. A esse respeito, ver: <<http://www.ethnopsychiatrie.net/TNbio.html>>. Acesso no dia 30 de junho de 2009.

dicos ‘descobrem’ que nem todas as curas são equivalentes. O restabelecimento como tal nada prova: um simples pó de pirlimpimpim ou uns tantos fluidos magnéticos podem ter um efeito, embora não possam ser considerados causa. O charlatão é definido desde então como aquele que considera esse efeito como prova. Essa definição da diferença entre medicina tradicional e charlatanismo é importante: ela deu origem ao conjunto das práticas de teste de medicamentos baseadas numa comparação com os efeitos placebo (Stengers, 2002, p. 33-4).

Por conseguinte, em nome da ciência, identificada com o modelo experimental, as estruturas cognitivas privilegiadas pela conduta médica, quer se trate de pesquisa ou de formação de terapeutas, são portanto determinadas pela experiência social de uma prática que se define contra os ‘charlatões’, isto é, também contra o poder – e que os ‘charlatões’ atestariam – que a *ficção* parece ter sobre os corpos. Quando a medicina científica solicita ao público que compartilhe de seus valores, pede que resista à tentativa de curar ‘pelas más razões’, e em especial que saiba fazer a diferença entre restabelecimentos não reprodutíveis, que dependem das pessoas e das circunstâncias, e restabelecimentos produzidos pelos meios já comprovados, que, pelo menos estatisticamente, são ativos e eficazes para qualquer um.

O médico não quer se assemelhar a um charlatão e, por isso, vive com mal-estar a dimensão taumatúrgica de sua atividade. O paciente, acusado de irracionalidade, intimado a se curar pelas ‘boas’ razões, hesita. Onde, nesse emaranhado de problemas, de interesses, de constrangimentos, de temores, de imagens, está a objetividade? O argumento ‘em nome da ciência’ se encontra por toda parte, mas não pára de mudar de sentido (Stengers, 2002, p. 35).

Depreende-se daí que a definição da ciência nunca é neutra, já que, desde que a ciência dita moderna existe, seu título confere àqueles ditos cientistas direitos e prerrogativas. Tal ruptura procede estabelecendo um contraste entre ‘antes’ e ‘depois’ que desqualifica o “outro” da relação. Stengers nos coloca, então, outra pergunta: por que traço, nessa perspectiva, se reconhece uma definição positivista da ciência? Pelo fato de que esta age, antes de qualquer coisa, pela desqualificação da “não-ciência” à qual sucede. Desse ponto de vista, “a ‘ruptura’, seja da ordem da depuração ou da mutação, cria uma assimetria radical que retira daquele contra o qual a ‘ciência’ se constituiu toda possibilidade de contestar-lhe a legitimidade ou a pertinência” (Stengers, 2002, p. 36-7).

Diante disto, como nós poderíamos pensar um novo e positivo método “dialético”?⁹ Esta é a questão que orienta a aproximação feita por Patrice Maniglier (2009) entre a filosofia de Henri Bergson e seu possível diálogo com a antropologia, sobretudo em sua vertente levistraussiana. A seu ver, o conceito bergsoniano de intuição implicaria uma metodologia similar àquela de caráter estrutural, ao mesmo tempo em que as implicações do método estruturalista poderiam ser repensadas à luz dos conceitos bergsonianos de virtualidade, origem, multiplicidade e impulso. Em defesa desta proposição, Maniglier remonta a *Diferença e repetição*, onde Gilles Deleuze (1988) definiu estruturas como multiplicidades a partir da sua leitura da obra de Henri Bergson. O estruturalismo, assim entendido, aparece-nos como um método capaz de apreender a mudança a partir de seus processos, e não através de dualismos e causalidades pré-estabelecidas.

Essa aproximação suscita uma pergunta: não seria, pois, a antropologia acometida pela conformação do pensamento à inteligência (espaço) em detrimento da intuição (tempo)? O desafio para uma ciência tal como a antropologia estaria na sua *indecisão*, ou ambiguidade constitutiva, entre um pensamento que tem por margens a filosofia e os moldes da reflexão científica. Donde a necessidade constante de ter à vista os limiares da reflexão antropológica, que em seu trânsito junto à filosofia e à ciência, teria a oportunidade de fazer confluir, também, inteligência e intuição. A esse respeito, Maniglier nos coloca a seguinte questão: nós podemos, ou melhor, nós devemos usar nossa inteligência para termos intuições? Sim. E isso fica claro quando pensamos no simples fato de que Bergson não começa mas conclui *A evolução criadora* com uma intuição da vida; percorrendo as várias formas de vida que são objetificadas pela ciência para, em seguida, criar contextos para nossa intuição (Maniglier, 2009, p. 81). Não se trata, pois, de optar por inteligência ou intuição, ciência e filosofia, conceito e sentidos, mas antes de encontrar e discernir qual tipo de inteligência pode vir a ser articulada de modo criativo face à intuição.

Maniglier está ciente de que alguém poderia objetar que há uma diferença básica entre o bergsonismo e a antropologia, sobretudo aquela elaborada por Claude Lévi-Strauss e seu estruturalismo – a saber, que para Bergson o estabelecimento das dicotomias não constitui a finalidade de um método, mas tão somente o seu início. Bergson vai além de uma iniciativa que se atenha à redefinição estrutural das formas orgânicas

⁹ Num texto bastante interessante, Casper Jensen (2006) procura traçar as similaridades e afastamentos entre autores nos quais podemos ver ressoar muitas destas temáticas. E a questão que Jensen procura problematizar é a seguinte: como transformar oposições em contrastes possíveis? Ao invés de estabelecer os meios e dissolver diferenças específicas, tratar-se-ia de formular um nível transversal de reflexão. E, a seu ver, este tem sido o desafio comum a boa parte daqueles dispostos a estudar as práticas científicas, nas quais – mas não só, nem sequer exclusivamente, mas sobretudo – faz pouco sentido deixar de lado objetos concebidos como atores não-humanos.

como posições num sistema de oposições, fiando-se à busca da intuição de uma simples mudança qualitativa (cf. Maniglier, p. 95). É nesse sentido que a inteligência somente pode nos falar de algo que restará à intuição acessar (p. 102). Para ter uma intuição da vida é preciso compreendê-la como uma resistência em face da interrupção da consciência que caracteriza a matéria. O que pode ser feito se nós tivermos uma intuição da matéria, isto é, se nós compreendermos a matéria ela mesma à luz de uma experiência.

O que chama atenção a quem procura no seio da antropologia uma crítica às suas conformações como disciplina, ora mais cientificista ora mais próxima a filosofia, é que muito tenha sido dito justamente sobre a linguagem e tão pouco sobre o aspecto positivo – enquanto *potência* – da experiência de alteridade (e *alteração*) suscitada pela etnografia. Pois basta uma tomada de vistas acerca daquilo que professam os antropólogos pós-modernos quando dizem que a antropologia tal como levada a cabo desde o seu nascimento estaria praticamente toda do lado dos discursos “literários”, e não dos “científicos”; crítica que põe em xeque seu estatuto de verdade. E assim a crítica à linguagem da antropologia não vai de encontro a uma assunção do caráter intuitivo da produção de conhecimento, mas tão somente ao seu aspecto *autoral*.¹⁰ Ora, bem lembrou Ítalo Calvino (1988) que a linguagem se revela lacunosa, fragmentária, por que diz sempre algo *menos* com respeito à totalidade do experimentável. E talvez por essa razão devêssemos apostar na experiência e no diálogo com outras teorias, linguagens e filosofias, facultando a abertura de possibilidades não só de etnografar o *alheio*, mas de levar a sério uma inquietação constitutiva da própria disciplina, as possibilidades da comparação e de diálogos transversais em antropologia. Comparação que, neste caso, não visa à interposição de pontos finais e conclusões a despeito das singularidades dos casos estudados, mas antes o *fazer-pensar* que casos outros nos colocam, partindo de conceitualidades forjadas alhures para, então, “utilizar a linguagem que nos pertence para criar um contraste interno a ela mesma” (Strathern, 1998, p. 16).

E diante dessa aporia, duas indagações: a solução à crítica apresentada pela antropologia pós-moderna estaria somente na inscrição da fala daquele que (e com quem) se estuda nesse regime discursivo? Ou na potencialização das possibilidades de apreensão da relação com *ele(s)* estabelecida num regime que seja da ordem do *virtual*? Um *virtual* nem por isso inexato ou ilusório, mas quiçá uma *fabulação* a respeito dos

10 Segundo Eduardo Viveiros de Castro: “A antropologia é uma disciplina atormentada, desde a sua origem, por uma angústia epistemológica. A mais kantiana das disciplinas, a antropologia é praticada como se a sua tarefa fundamental consistisse em explicar como se pode conhecer (representar) o seu objeto – objeto este também definido como conhecimento (representação). É possível conhecer? É aceitável conhecer? Nós realmente sabemos, ou vemos (e nos vemos) através de um espelho, obscuramente? Não há saída desse labirinto de espelhos, atolado em culpa. Reificação, ou fetichismo, é a nossa maior precaução e medo: começamos acusando selvagens por confundirem as representações com a realidade; agora, acusamos a nós mesmos (e a nossos colegas)” (2004, p. 483).

seus modos de pensar. Em suma, estando a antropologia entre a filosofia e a ciência, entre sua simpatia pela intuição e seu sonho de alcançar alguma objetividade científica, não seria o riso uma expressão que poderíamos converter em artifício metodológico e princípio de precaução para que não nos fiemos aos ganhos práticos da linguagem e da inteligência? Um riso assim pensado poderia tornar a antropologia uma ciência menos formal, mais *alegre* e imaginativa, por meio da qual aprendêssemos a duvidar das acusações de “fé” e “crença”. Parece que nós, modernos, só nos sentimos confortáveis em face das “verdades” que nos são apresentadas quando podemos professar, enfim, que a ilusão é prerrogativa de quem acredita, e não de quem conhece. Falta-nos humor, pois vivemos num estado de graça afeito ao riso da ironia.

Ruminação triste que afasta de todo saber e de toda alegria: se é menos fatigante descer que subir, *o pensando no entanto não pensa lealmente senão contra a corrente?* (Clastres, 2003, p. 41).🌀

AGRADECIMENTOS. Agradeço a Professora Dra. Débora Morato (PPGFIL, UFSCar) por ter me introduzido à obra de Henri Bergson e estimulado a elaboração deste ensaio. Os comentários e sugestões feitos por ocasião da avaliação do texto também foram fundamentais para a sua revisão e término, pelo que eu gostaria de agradecer aqui ao parecerista anônimo. E, por fim, agradeço à FAPESP pelo financiamento das atividades de pesquisa relativas ao mestrado em antropologia que venho desenvolvendo.

Messias BASQUES

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,
Universidade Federal de São Carlos, Brasil.

messias.basques@gmail.com

ABSTRACT

This article analyzes the relationship between life and laughter in the philosophy of Henri Bergson based on a brief reflection on its possible contributions to anthropology. Using the concepts of intuition and intelligence, I intend to analyze laughter as a particular way of understanding that establishes an epistemological asymmetry between scientific experts and the lay public.

KEYWORDS • Laughter. Intuition. Intelligence. Bergsonism. Anthropology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKHTIN, M. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, Brasília: UnB, 1993a.
- . *Toward a philosophy of the act*. Austin: University of Texas Press, 1993b.
- BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.
- . *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- . *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- . *A evolução criadora*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- . *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- . A intuição filosófica. In: ———. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. p. 125-48.
- . *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- CALVINO, I. *Seis propostas para o próximo milênio: lições americanas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- CASTRO, E. V. O nativo relativo. *Mana*, 1, 8, p. 113-48, 2002.
- . (Anthropology) and (science). *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7, p. 1-23, 2003. Disponível em: <<http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/anthropology-and-science-e-viveiros-de-castro>>. Acesso em: 07 nov. 2010.
- . Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in amerindian ontologies. *Common Knowledge*, 10, 3, p. 463-84, 2004.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o estado – pesquisa de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- . Copérnico e os selvagens. In: ———. *A sociedade contra o estado – pesquisa de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 23-41.
- . De que riem os índios. In: ———. *A sociedade contra o estado – pesquisa de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 147-66.
- COELHO, J. G. Bergson leitor de Lucrécio: as implicações existenciais do determinismo. *Trans/Form/Ação*, 26, 1, p. 129-40, 2003.
- DAWKINS, R. *The God delusion*. New York: Houghton Mifflin, 2006.
- DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- . *Bergsonismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs*. São Paulo: 34, 1997. v. 5.
- FAVRET SAADA, J. Être affecté. *Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8, p. 3-9, 1990.
- FERREIRA, A. B. H. *Novo dicionário eletrônico Aurélio*, versão 5.0, 2004 [CD-ROM].
- FUJITA, H. Bergson's hand: toward a history of (non)-organic vitalism. *SubStance*, 36, 3, p. 115-30, 2007.
- GOLDMAN, M. *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: UFRJ/Grypho, 1994.
- . Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, 10, 1, p. 161-73, 2006.
- . Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. *PontoUrbe*, 2, 3, p. 1-11, 2008.
- HASS, R. B. (Re)Reading Bergson: Frost, Pound and the legacy of modern poetry. *Journal of Modern Literature*, 29, 1, p. 55-75, 2005.
- HAWKING, S. *Breve história do tempo: do big bang aos buracos negros*. Lisboa: Gradiva, 1988.
- JENSEN, C. A nonhumanist disposition: on performativity, practical ontology, and intervention. *Configurations*, 14, 3, p. 229-44, 2006.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: 34, 1994.
- . Universalidade em pedaços. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 13 set. 1998. Caderno Mais, p. 3.
- . *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. São Paulo: Edusc, 2002.

- LECERF, E.; BORBA, S. & KOHAN, W. (Ed.). *Imagens da imanência. Escritos em memória de Henri Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.
- _____. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- MANIGLIER, P. Bergson estruturalista? Para além da oposição foucaultiana entre vida e conceito. In: MORATO, D. & MARQUES, S. T. (Ed.). *Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda Editorial, 2009. p. 75-109.
- MONTABELLO, P. Matéria e luz em a 'Evolução criadora'. In: LECERF, E.; BORBA, S. & KOHAN, W. (Ed.). *Imagens da imanência. Escritos em memória de Henri Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 177-86.
- MORATO, D. Bergson e os dualismos. *Trans/Form/Ação*, 27, 1, p. 79-91, 2004.
- MORATO, D. et al. A atualidade de Bergson. In: LECERF, E.; BORBA, S. & KOHAN, W. (Ed.). *Imagens da Imanência. Escritos em memória de Henri Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 7-25.
- MORATO, D. & MARQUES, S. T. (Ed.). *Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda Editorial, 2009.
- NOVAES, A. (Ed.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- PRADO JÚNIOR, B. Bergson, 110 anos depois. In: _____. *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: 34, 2004.
- REBOLLO, R. A. *Ciência e metafísica na homeopatia de Samuel Hahnemann*. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia/Parque CienTec, 2008.
- SAFATLE, V. Sobre um riso que não reconcilia: notas a respeito da "ideologia da ironização". *A Parte Rei*, 55, p. 1-13, 2008.
- SERRES, M. O nascimento da física no texto de Lucrécio: correntes e turbulências. São Paulo: Unesp/Edufscar, 2003.
- SILVA, F. L. Bergson e Proust: tensões do tempo. In: NOVAES, A. (Ed.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 141-54.
- _____. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- STENGERS, I. Another look: relearning to laugh. *Hypatia*, 15, 4, p. 41-54, 2000.
- _____. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: 34, 2002.
- STRATHERN, M. *The gender of the gift*. Berkeley: UCLA Press, 1998.
- SZTUTMAN, R. De nomes e marcas: ensaio sobre a grandeza do guerreiro selvagem. *Revista de Antropologia*, 52, p. 47-96, 2009.
- TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- VEYNE, P. M. *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Seuil, 1978.
- _____. *Did the Greeks believe in their myths? An essay on the constitutive imagination*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

